Ethik in theologischer Dimension
(Werner Freistetter und Karl-Reinhart Trauner)

Das Wesen des Christentums besteht in einer gelebten Gottesbeziehung, die in einem verantworteten Handeln auf dieser Welt ihren Ausdruck findet. Dabei ist die Bibel kein „Rezeptbuch", das für jedes moralische Problem eine Lösung parat hat. Das gilt insbesondere auch für die Bergpredigt mit ihrem radikalen Liebesgebot; sie ist keine direkte Anweisung für moralisches Handeln, sondern ein eschatologischer Entwurf. Liest jemand die Bibel als Lehrbuch für moralisch vertretbares Handeln, wird sie zu einem fundamentalistisch verstandenen Gesetzesbuch, das wohl das Gegenteil dessen erreicht, wofür die in ihr enthaltenen Botschaften eintreten.

1. Grundlegung einer theologischen Ethik

Die Begründungen eines christlichen Ethos haben sich im Laufe der Geschichte weitgehend abhängig von den soziokulturellen Rahmenbedingungen entwickelt und ständig verändert. Grundlegende Frage der Theologischen Ethik ist die Frage nach dem Leben der Christen in der Gemeinde und in der Welt. Diese Frage wurde und wird unterschiedlich beantwortet. Theologische Ethik reflektiert, vergleicht und gewichtet christliche und kirchliche (konfessionsgebundene) Ethikentwürfe.

„Theologische Ethik ist die methodisch-kritische Reflexion auf Fragen des menschlichen Handelns und Verhaltens unter der Verpflichtung auf das christliche Ethos, wie es uns in der Bibel, der kirchlichen Tradition und der Theologiegeschichte begegnet" (Fischer).

Die Möglichkeiten, ethische Standpunkte und Konzepte einzuordnen, sind vielfältig. Für nahezu alle Einordnungen gibt es jedoch Vertreter einer bewusst christlichen Ethik.

Bis vor wenigen Jahren wurde auf der Basis der Unterscheidung zwischen *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* diskutiert. Der Begriff Verantwortung nimmt dabei die Tradition des kategorischen Imperativs der Kantschen Philosophie auf. Max Weber hatte sich polemisch gegen eine reine Gesinnungsethik im Sinne einer Verant-

wortung nur gegen die Gesinnung gewandt; stattdessen müssten auch die pragmatischen Folgen bedacht und Mittel der Durchsetzbarkeit einkalkuliert werden. Er kritisierte dabei eine absolut verstandene – zumeist religiös begründete – Moral. Für Weber bestand die Kernfrage darin, welche Verantwortung aus welcher Gesinnung heraus wahrgenommen wird.

Heute versteht sich christliche Ethik vornehmlich im Kontext einer *Sozialethik*, die traditionell einer *Individualethik* gegenübergestellt wird. Dahinter steht die neuzeitlich-bürgerliche Trennung von privater und öffentlicher Sphäre. Eine Entgegensetzung von Individualethik und Sozialethik führt jedoch meist zu Doppelmoral; eine Auflösung der Individualethik in einer Sozialethik führt demgegenüber zu einer Vernachlässigung des verantwortlichen Subjekts. Individualethik und Sozialethik sind dementsprechend kein Gegensatzpaar, sondern bedingen einander.

Der Begriff „Sozialethik“ ist erst in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts gebräuchlich geworden. Eine ältere Bezeichnung lautet „Sozialphilosophie“ oder auch „Soziallehre“, wobei die römisch-katholische Kirche üblicherweise zwischen christlicher Sozialphilosophie und der kirchlichen bzw. päpstlichen Soziallehre unterscheidet.

Eine Soziallehre haben die verschiedenen christlichen Kirchen und Gruppen seit den Anfängen des Christentums entwickelt und vertreten; entsprechende Bemerkungen finden sich auch in der Bibel. Eine klassische Darstellung ihrer Geschichte bietet Ernst Troeltsch. Von Anfang an ist die Stellung der Christen zu Arbeit, Eigentum, Ehe und Staat ein Thema christlicher Ethik.

Angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus wie auch der Globalisierung sozialethischer Probleme kann theologische Ethik nur mehr ökumenisch betrieben werden, auch wenn konfessionelle Eigenarten bestehen bleiben.

Wollen sich Theologie und Kirche am gegenwärtigen ethischen Diskurs beteiligen, können sie weder für ihre ethischen Grundhaltungen noch für ihre Handlungsempfehlungen einen Monopolanspruch erheben. Westlich-abendländische christliche Ethik geht von einer bedingten

Trennung von Staat und Kirche aus, das öffentliche gesellschaftliche Leben – wie auch die Politik – wird in seinen Eigengesetzlichkeiten wahrgenommen und akzeptiert. Im Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et Spes*“ (Nr. 36 u. 43) wird die relative Autonomie der Kultursachbereiche anerkannt. Dennoch kann die Trennung nur eine bedingte sein, denn das öffentlich-gesellschaftliche Leben soll ja z.B. gerecht sein. Die Politik kann nicht ohne Rücksicht auf moralische Grundsätze nur ihren eigenen Gesetzlichkeiten folgen.

Die Aufgabenstellung theologischer Ethik differenziert sich dementsprechend in eine *binnenkirchliche* und eine *gesamtgesellschaftliche*. In einem pluralen Diskurs hat die Theologie ethische Positionen so zu formulieren, dass sie als Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Urteilsbildung wahrgenommen werden können. Das entbindet Theologie und Kirche jedoch nicht von der Aufgabe, die Verbindlichkeit des Glaubens für das individuelle Leben und die Gestaltung der Gesellschaft ernst zu nehmen. Gerade weil der moderne Pluralismus gegeben ist, ist die Wiedergewinnung des Positionellen eine zentrale theologische und kirchliche Herausforderung.

Es war das große Ziel der europäischen Aufklärung, ein universal gültiges Ethos zu formulieren, dessen Maximen und Verfahren zur Konfliktlösung jedem vernünftigen Menschen einsichtig und als verbindlich anerkannt sein würden. Dieses Projekt muss heute als gescheitert betrachtet werden. Zum einen wird uns heute bewusst, wie sehr auch das aufgeklärte Denken durch christliche Traditionen geprägt ist, andererseits stehen uns heute die dialektischen Folgen der Aufklärung und ihres Vernunftbegriffs vor Augen. Die negativen Folgen moderner Rationalität durch Berufung auf eine Ethik der transzendentalen Vernunft beseitigen zu wollen, scheint nichts anderes als der Versuch zu sein, den Teufel durch den Beelzebub auszutreiben.

In der Ethik stellt sich die Frage, vor welcher Instanz Handlungen verantwortet werden müssen. In der klassischen christlichen Tradition tritt Gott als der Weltenrichter auf. Max Weber dagegen hat sein verantwortungsethisches Modell als Alternative zu einer religiös begründeten Ethik verstanden. An die Stelle des Weltenrichters rücken in der philosophischen Ethik das Selbst (Wilhelm Wegscheidel) bzw. das autonome

Gewissen (Walter Schulz), die künftigen Generationen (Hans Jonas) oder auch die Zukunft als solche (Georg Picht).

Ob eine Ethik überhaupt ganz auf jede religiöse Begründung verzichten kann, ist heute eine der umstrittenen Fragen im ethischen Diskurs.

Theologische Ethik begreift den Menschen als Geschöpf Gottes. Sie verweist explizit auf Gott den Schöpfer, der als solcher das Recht hat, für den Umgang mit seiner Schöpfung, d.h. mit den Mitgeschöpfen des ethischen Subjekts, Rechenschaft zu fordern. Er stellt dem Handlungssubjekt retrospektiv wie vorausschauend die Frage: „Wo ist Dein Bruder?“ (Gen. 4, 9), und zwar im Namen derer, die ihre eigene Stimme nicht mehr oder noch nicht erheben können.

Das philosophische Argument, wonach personale Anerkennung bzw. Achtung der Grund von Moral ist, hat seine theologische Pointe darin, dass aller zwischenmenschlichen Anerkennung das Anerkanntsein der Person durch Gott vorausliegt. Hieraus jedoch folgt, dass die Würde der Person und ihre Freiheit unbedingt zu achten sind.

Damit wird das Feld der theologischen Anthropologie betreten. Thomas von Aquin weist im Rahmen einer spekulativen Handlungsmetaphysik – menschliches Handeln ist finalisiert durch die Idee des „*Summum bonum*“ – der menschlichen Vernunft (*ratio*) eine ordnend-weltgestaltende Funktion zu. Kriterium menschlicher Vernunfttätigkeit ist nicht die unmittelbare Ausrichtung auf einen Naturzweck, sondern der Bezug auf die umfassende Idee des „*Bonum humanum*“, des individuellen und sozialen Wohls des Menschen.

Theologische Erkenntnistheorie ist eine soteriologische Erkenntnistheorie (dass der Mensch durch Tod und Auferstehung Jesu Christi gerettet ist/wird) und zugleich eine Theorie der Freiheit, ohne die es keine Ethik geben kann. Die anthropologische Einsicht des Neuen Testaments besagt nicht einfach, dass der Mensch immer schon wesenhaft auf Gott bezogen ist und einzig kraft seiner Gottesbeziehung (seines Glaubens) zur moralfähigen Person wird. Der reale Mensch ist nach biblischer Auffassung vielmehr ein solcher, der seine endliche Freiheit verfehlt hat und nicht aus eigener Kraft wiedergewinnen kann, sondern zur Freiheit, die seine Bestimmung ist, allererst befreit werden muss (Gal. 5, 1). Im Glauben wird der Mensch damit neu (2. Kor. 5, 17 u.ö.).

Neben dem Schöpfungsverständnis des Menschen wird die schwierige Frage der Stellvertretung – gerade auch für den militärischen Bereich, wo der Soldat stellvertretend für einen Staat oder eine Institution Gewalt anwendet – von Wichtigkeit. Stellvertretende Übernahme von Verantwortung schließt die Bereitschaft zur Schuldübernahme ein, d.h. sowohl die Bereitschaft, schuldig zu werden, als auch die Bereitschaft, für die vorhandene Schuld anderer einzustehen. Das inkludiert zwar keinesfalls eine Kollektivschuld, impliziert aber die Möglichkeit, sich für die Folgen fremder Schuld verantwortlich zu fühlen und für sie gegebenenfalls auch zu haften.

Christlich verantwortbares Handeln ist über die Dimension des Gesetzes hinausgehend nach christlichem Verständnis von der *Liebe* geprägt und bestimmt. Sie verachtet das Gesetz als Struktur verantwortlichen Lebens zwar nicht, steht jedoch über dem Gesetz und verhält sich zu diesem in Freiheit.

Der Beitrag der Theologie zur Begründung einer Ethik erschöpft sich jedoch nicht darin, dass von der menschlichen Verantwortung für die Schöpfung gesprochen und das Postulat einer Schöpfungsethik aufgestellt wird, auch wenn eine Reihe verschieden akzentuierter schöpfungstheologischer Entwürfe sowohl katholischer wie evangelischer Theologen vorliegt.

In der modernen Diskussion ist der Begriff „*Versöhnung*“ wichtig geworden; so lautete das Motto der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die 1997 in Graz stattgefunden hat, „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“. Der Fall des Eisernen Vorhangs und damit das Ende des Kalten Kriegs haben einerseits neue Möglichkeiten der Versöhnung geschaffen, auf der anderen Seite ist z.B. die Kriegsgefahr keineswegs geringer geworden. Dazu kommen zunehmend innergesellschaftliche und staatliche Probleme wie Arbeitslosigkeit, das Entstehen einer neuen Armut oder neue Sozialisationsformen, die klassische Formen des Zusammenlebens – wie z.B. die Familie – auflösen.

Ökumenische Theologie macht auf den sozialethischen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung aufmerksam. Nur eine versöhnte Gesellschaft kann auch eine gerechte Gesellschaft sein. Dabei ist

jedoch nicht zu verkennen, dass der Versöhnungsgedanke, will er universal sein, nur religiös zu deuten ist. Daraus ergibt sich die nicht auflösbare Bindung des christlichen Versöhnungsgeschehens an Person und Geschick Jesu von Nazareth. Es geht um die zentrale Frage nach dem leitenden Verständnis von Schuld und Sühne, d.h. zugleich um die Frage, welcher Zusammenhang zwischen Versöhnungsbegriff und Opfergedanke besteht.

Gewiss ist jede theologische Begründung einer Ethik diskutierbar, doch ist zu fragen, ob nicht jede Ethik bewusst oder unbewusst von trans-moralischen Voraussetzungen lebt.

2. Konfessionelle Eigenarten theologischer Ethik

2.1. Ethik in katholischer Tradition: Einheit und Universalismus

Wenn von konfessionellen Eigenarten theologischer Ethik die Rede ist, so muss klargestellt sein, dass dabei nur bestimmte Tendenzen zur Sprache kommen können, die sich aus der unterschiedlichen Tradition und Geschichte der jeweiligen Kirche(n) sowie ihrem theologisch-wissenschaftlichem Selbstverständnis ergeben. Dabei sind die Unterschiede zwischen den Ethikentwürfen innerhalb derselben Konfession oftmals größer als jene zwischen den Konfessionen, und nicht selten lässt sich aufgrund des ethischen Denkens allein nicht erkennen, welcher Konfession der jeweilige Theologe angehört.

Zu den wichtigsten Besonderheiten der Katholischen Kirche gehören:

a.) dass auch in Fragen christlichen Verhaltens und Lebens für die gesamte Gemeinschaft verbindliche Aussagen getroffen werden: Verantwortlich dafür ist das kirchliche Lehramt, in oberster Instanz der Papst. Das darf freilich nicht in dem Sinn missverstanden werden, als wäre jede einzelne Aussage des zuständigen Bischofs oder des Papstes zu moralischen Fragen für alle Christen unbedingt verbindlich und als würde sich christliches Verhalten in der Befolgung biblischer und kirchlicher Vorschriften erschöpfen. Letzte Instanz in jeder moralischen Entscheidung ist vielmehr das Gewissen des Einzelnen, dem im Zweifelsfall auch dann zu folgen ist, wenn es irrt.

b.) Auf katholischer Seite wird die Fähigkeit des Menschen betont, aufgrund seiner Natur (bzw. der Schöpfung) das Gute zu erkennen und auch zu tun.

Das natürliche Erkennen und Tun des Guten kann – wenn es recht verstanden wird – gar nicht im Widerspruch zur christlichen Botschaft stehen, wie sie besonders in den biblischen und liturgischen Texten zum Ausdruck kommt.

c.) Ein weiteres Kennzeichen ist die breite und differenzierte Traditionsbasis, die für moralische Entscheidungen und ethische Theoriebildung als Grundlage herangezogen werden kann und soll: Bibel, Kirchenväter, kirchliche Entscheidungen, Konsens der Gläubigen etc.

In der Katholischen Kirche ist bis heute in der Frage der Ethikbegründung die Naturrechtsauffassung von großer Bedeutung: Nach dieser sei die rechte Vernunft allen Menschen von Gott gegeben; mit ihrer Hilfe können grundlegende ethische Normen (das sogenannte Naturrecht) unabhängig von der Berufung auf Geoffenbartes erkannt werden.

Daneben entwickelt sich auch die Vorstellung, dass nicht Gottes Wille die Gutheit menschlichen Verhaltens willkürlich bestimmt, sondern dass diese in der Natur der Sache selbst liege (Wertobjektivismus) und in enger Verbindung mit der Ordnung des Seienden stehe.

Während für den scholastischen Theologen Thomas von Aquin nur die obersten und allgemeinsten Handlungsprinzipien zum Naturrechtsbestand gehören, zählten spätere Theologen auch die Folgerungen aus diesen Prinzipien zum Naturrecht.

Die meisten offiziellen Stellungnahmen der Katholischen Kirche zu ethischen, politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Fragen greifen besonders seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bewusst auf diese Naturrechtslehre zurück: Sie versuchen, ihre Position vernunftgemäß zu begründen und sich primär auf die (freilich gottgegebene) sittliche Ordnung zu berufen. Besondere Bedeutung erlangte die katholische Soziallehre, die von Papst Leo XIII. zunächst hauptsächlich als Antwort auf die soziale Frage seiner Zeit (Situation der Arbeiter im späten 19. Jahrhundert) entwickelt wurde.

Das bedeutet aber nicht, dass der theologische Ethikdiskurs auf den naturrechtlichen Zugang beschränkt wäre: Auch auf katholischer Seite gibt es eine Vielzahl sehr unterschiedlicher ethischer Ansätze: Einige von ihnen kommen von der Bibeltheologie her und orientieren sich in erster Linie an der Hl. Schrift, der Weisung und dem Leben Jesu. Von Einfluss sind auch die dialogische und transzendentalphilosophische Ethikbegründung, Pflicht- und Wertethik, Politische Theologie und Befreiungstheologie.

2.2. Ethik in evangelischer Tradition: Zwischen Pluralismus und Verbindlichkeit

Die reformatorische Theologie hat die Lehre des Apostels *Paulus* im Neuen Testament auf die Formel von „Gesetz und Evangelium" gebracht. Diese Unterscheidung findet dann Eingang in die Konzeption der Zwei-Reiche-Lehre, wobei das Evangelium zum Reich Gottes, das Gesetz zur Welt gehört. Danach sind Kirche und staatliche Ordnung strikt zu unterscheiden, aber auch aufeinander bezogen, weil nicht nur die Kirche, sondern auch die weltlichen Ordnungen auf der Basis göttlicher Anordnungen überhaupt bestehen. Die Gesetze sollen dabei dem Evangelium Raum geben.

Reich Gottes und Reich der Welt sind zwar strikt zu trennen, denn jedes hat seine Eigenberechtigung. Gleichzeitig damit erfährt der Mensch aber seine Weltoffenheit, die es ihm ermöglicht, ein ganz und gar „weltliches" Leben zu führen, ohne damit mit dem Reich Gottes in Konflikt zu geraten. Für das Reich dieser Welt ist er bestimmt.

Dabei hatten die Reformatoren – entsprechend der damals herrschenden Auffassung – ein hierarchisches Bild von der Gesellschaft. Unabhängig von der Zwei-Reiche-Lehre vertraten sie eine Dreiständelehre mit der Unterscheidung zwischen einem *status oeconomicus*, einem *status politicus* und einem *status ecclesiasticus*. Diese Denkmodelle herrschten (generell) bis in die Zeit der Aufklärung fort.

Das bewusste Zusammenwirken der Reformation mit dem Humanismus bedeutete gleichzeitig auch eine Öffnung und Durchdringung der reformatorischen theologischen Wissenschaft mit den wissenschaftlichen

Strömungen der jeweiligen Zeit; zum Angelpunkt einer Ethik wird zunehmend damit auch die Anthropologie.

Durch die Öffnung und gegenseitige Durchdringung zwischen Theologie und Philosophie kommt es dazu, dass philosophische und theologische Ethikkonzeptionen – auch wenn sie sich in ihren Begründungen unterscheiden – zahlreiche Parallelen aufweisen, die auf eine gegenseitige Beeinflussung zurückzuführen sind. So lassen sich auch innerhalb der theologischen Ethik ein deontologischer und ein strebensethischer (teleologischer) Ansatz unterscheiden. Dabei ist protestantische Ethik seit der Aufklärung vornehmlich an der deontologischen Ethik Immanuel Kants ausgerichtet.

Dennoch kennt der Protestantismus auch eine teleologische Ethiktradition, die auf Philipp Melanchthon, Luthers wichtigsten Mitarbeiter, zurückgeht. Im 19. Jahrhundert hat vor allem Friedrich Schleiermacher an der Kantischen Engführung der Ethik auf den im Sinne der Autonomie interpretierten Pflicht- und Sollensbegriff Kritik geübt und seinerseits eine deskriptiv verfahrende Ethik entworfen, die eine christliche Güter- und Tugendlehre umfasst. Im 20. Jahrhundert ist Schleiermachers Ansatz dann von Karl Barth aufgegriffen worden.

Die traditionelle evangelische, vor allem lutherische Theologie des 19., aber auch des 20. Jahrhunderts hat die gesellschaftlichen Strukturen mittels einer Theologie der Schöpfungsordnungen zu beschreiben versucht. Die menschlichen Ordnungen von Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, Staat und Kirche gelten dieser als zwar geschichtlich wandelbar, doch ihrem Grundansatz her von Gott gegeben. Dieses System ist von Paul Tillich zu Recht als „Ursprungsmythos" kritisiert worden. Eine Verbindung von Christozentrik, wie sie Karl Barth vertrat, und lutherischer Ordnungstheologie hat Dietrich Bonhoeffer über den Begriff des Mandats versucht. Demnach wären Ehe, Familie, Beruf, Staat und Kirche nicht von Natur aus, sondern im konkreten Lebensvollzug als Strukturen anzunehmen, in denen Gottes Wille und Anspruch hier und jetzt vernehmbar wird.

Ethischer Dezisionismus und christozentrischer Appell sind eine mögliche theologische Konsequenz aus der heute krisenhaft erfahrenen Pluralisierung der modernen Gesellschaft. Eine christozentrische

Kerygmatik (Lehre vom verkündigten Christus im Gegensatz zum historischen Jesus) mag zwar universale ethische Geltungsansprüche erheben, bleibt aber de facto eine partikulare Ethik.

Albert Schweitzer hat eine universalistische Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben angedacht, indem er formulierte: „Ich bin Leben, das Leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ Doch Schweitzers Grundprinzip der Ehrfurcht vor dem Leben artikuliert lediglich ein Wollen, das zum Lebens- oder Selbsterhaltungswillen anderen Lebens in Konflikt geraten kann und letztendlich muss. Eine gewisse Fortsetzung findet dieser Ansatz im „Weltethos-Projekt“ des (ehemaligen) katholischen Theologen Hans Küng.

Die evangelische Sozialethik nach 1945 sucht die Vermittlung zwischen Schöpfungstheologie und modernen Sozialwissenschaften über den aus der katholischen Diskussion übernommenen Begriff der Institution. Der Begriff der Institutionalität lenkt den Blick auf die theologische Anthropologie, d.h. auf die Voraussetzungen jeder Ethik zurück. Der anthropologische Grundansatz Erik Wolfs, eines der Hauptvertreter dieser Richtung, lautet demgemäß: „Der Mensch ist, um Mensch werden und Mensch bleiben zu können, angewiesen auf Institutionalität, auf Sozialität und Rationalität.“ Hinter solchen Aussagen stehen die Erkenntnisse der philosophischen Anthropologie, wie sie z.B. Arnold Gehlen vorgelegt hat; Gesellschaft wird als ein „System der Bedürfnisse“ aufgefasst, wie sie Georg Friedrich Hegel bezeichnet hat.

Nicht zuletzt auf der Basis dieser Erkenntnisse hat Helmut Thielicke eine Theologie des Kompromisses „im Zeichen der Weltverfallenheit“ entworfen. Faktisch ist für Thielicke alles Handeln „ein Kompromiss zwischen der göttlichen Forderung und dem, was die Gestalt dieser Welt, die Eigengesetzlichkeit ihrer Ordnungen und die vielfachen Pflichtenkollisionen zulassen“. Thielicke nimmt damit eine Unterscheidung auf, die bereits Dietrich Bonhoeffer in die Diskussion eingebracht hatte: die Unterscheidung zwischen dem Letzten, das Gott obliegt, und dem Vorletzten, in dem wir leben.

Eine besondere Rolle spielt in der evangelischen Ethik das Gewissen. Als 1529 deutsche Stände gegen Kaiser Karl V. für eine freie Verbreitung des Evangeliums eintraten und deshalb „Protestierende (bzw.

Protestanten)“ genannt wurden, beriefen sie sich – zum ersten Mal in dieser deutlichen Form in der politischen Geschichte – auf ihr *Gewissen*. Im 20. Jahrhundert ist der Begriff des Transmoralischen von Paul Tillich verwendet worden, um ein Gewissen zu bezeichnen, „das nicht aus Gehorsam gegenüber einem moralischen Gesetz urteilt, sondern auf Grund der Partizipation an einer Wirklichkeit, die den Bereich moralischer Gebote transzendiert. Ein transmoralisches Gewissen verleugnet nicht den moralischen Bereich, aber es wird durch die unerträglichen Spannungen in der Sphäre des Gesetzes darüber hinausgetrieben.“

Moderne Ansätze wie beispielsweise der des Wiener Systematikers Ulrich Körtner versuchen die Integration komplementärer Ansätze theologischer Sozialethik über den Begriff der Verantwortung. „Dieser scheint geeignet zu sein, die Aspekte einer Pflichtenethik mit denjenigen einer Güterlehre zu verbinden. Über den Verantwortungsbegriff kann aber auch das Thema einer Tugendlehre erschlossen werden, das sowohl für einen pflichtenethischen wie einen strebensethischen Ansatz der Ethik von Belang ist.“ (Körtner)

Dabei ist jedoch auch festzustellen, dass der Verantwortungsbegriff zwar die Dimension menschlichen Handelns in seiner sozialen Komponente wahrnimmt, er jedoch für eine Begründung einer umfassenden Sozialethik unzureichend ist. Eine theologische Verantwortungsethik kann seine evangelische Perspektive nur aus einer paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre gewinnen. Das Ziel der Rechtfertigung ist ein neues Verständnis der menschlichen Geschöpflichkeit. Indem das gestörte Verhältnis zu Gott durch Gott selbst voraussetzungslos wieder hergestellt wird, gewinnt der Mensch auch ein neues Verhältnis zu seiner Mitwelt.

3. Themenfelder theologisch fundierter Ethik

Ethische Lehren im Sinne einer Soziallehre haben die verschiedenen Kirchen und Gruppen seit den Anfängen des Christentums entwickelt und vertreten. Von Anfang an ist die Stellung der Christen zu Arbeit, Eigentum, Ehe und Staat ein Thema christlicher Ethik. Es geht aber nicht nur um die Stellung des Einzelnen zu den genannten Einrichtungen und Lebensformen, sondern auch um das Verhältnis von Kirche – als

Gemeinschaft der Christen - und Welt und die Stellung des Einzelnen in beiden Lebensbereichen.

Zu den klassischen, oben genannten Themenbereichen kommen heute beispielsweise noch Fragen rund um die Medizinethik in Verbindung mit Biomedizin und Genetik oder der Wirtschaftsethik im Zeichen der zunehmenden Entgrenzung und Globalisierung. Aus den zahlreichen Themenfeldern einer christlich-theologischen Ethik werden in weiterer Folge nur jene näher angesprochen, die mehr oder weniger direkt mit einer Militärethik in Verbindung stehen. Es können hier auch keine fertigen Entwürfe angeboten (dafür ist auch schon der Platz zu knapp), sondern nur auf einzelne Punkte hingewiesen werden. Eine ausführlichere Darstellung ausgewählter Themenfelder erfolgt in weiterer Folge des vorliegenden Werkes.

3.1. Politische Ethik/Staatsethik

Das frühe Christentum und der Staat

In den biblischen Texten über den Staat geht es nicht um eine systematische Staatstheorie, sondern um die Verarbeitung geschichtlicher Erfahrungen mit Staat und Herrschaft im Horizont der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Das neue Testament reflektiert die innerjüdische Diskussion über Widerstand oder Akzeptanz der römischen Besatzungsmacht und stellt die Frage, wie sich die Christen gegenüber dem heidnischen Staat verhalten sollen. Staatliche Gewalt wird mit dem Hinweis auf den Gehorsam Gott gegenüber zwar relativiert, aber trotz Kreuzigung und bereits beginnender Christenverfolgungen nicht generell abgelehnt.

Vor ganz anderen Fragen und Herausforderungen sahen sich die Christen, als das Christentum im 4. Jahrhundert sogar römische Staatsreligion wurde. Augustinus antwortet mit einem großen systematischen Werk über das geschichtliche Gegen- und Ineinander von *civitas Dei* und *civitas terrena* („Staat Gottes“ bzw. „irdischer Staat“). Mit diesen Begriffen soll das Verhältnis von Kirche und Staat erhellt werden, sie dürfen aber nicht mit ihnen identifiziert werden.

Geschichtlich begründete Unterschiede im Verhältnis der einzelnen Konfessionen zum Staat

Im oströmischen Reich entwickelte sich ein sehr enges Verhältnis zwischen kirchlicher und staatlicher Führung („Cäsaropapismus"). Reich und Kirche sollten die gleiche Ausdehnung haben; der Kaiser griff fast nach Belieben in kirchliche Belange ein, der Patriarch musste seine kirchliche Herrschaftsgewalt mit dem Kaiser zumindest teilen und hatte kaum politisches Gewicht. Nach diesem Verständnis war es folgerichtig, dass jeder Staat mit orthodoxer Mehrheit eine – und nur eine – eigene unabhängige Kirche haben sollte. So entstanden während und auch nach dem Ende des oströmischen Reichs zahlreiche orthodoxe Nationalkirchen (z.B. Serbisch-Orthodoxe, Russisch-Orthodoxe, Bulgarisch-Orthodoxe Kirche).

Im Westen konnte sich der Papst nach dem frühen Ende des weströmischen Reichs im 5. Jahrhundert als mächtiger politischer Akteur neben den weltlichen Herrschern profilieren. Der Kampf um die politische Vorherrschaft in Europa zwischen Papst und deutschem Kaiser erreichte im Mittelalter im so genannten Investiturstreit seinen Höhepunkt. In weiterer Folge ging zwar die weltliche Macht des Papstes wieder zurück, eine weitgehende Autonomie und Distanzierung der Bereiche von Kirche und Staat waren aber die Folge dieser Auseinandersetzungen.

Die europäische mittelalterliche Philosophie begegnete den aktuellen Herausforderungen (Frage nach der politischen Oberhoheit und der Kompetenz der Kirche in Belangen weltlicher Herrschaft) im Rückgriff auf antike Staatsphilosophie, biblische Ansätze und Augustinus. Als natürliche Gemeinschaft, die dem Gemeinschaftswesen des Menschen entspricht, konnte der Staat naturrechtlich und schöpfungstheologisch begründet werden. Dieser Ansatz setzte sich vor allem deshalb durch, weil er sich gut an die konkrete Situation der jeweiligen Zeit anpassen ließ, weil er staatlichem Omnipotenzstreben kritisch gegenüberstand und Kriterien für einen ethisch verantwortbaren Widerstand gegen die Staatsgewalt an die Hand gab.

Auf katholischer Seite wurde diese Lehre in der spanischen Spätscholastik (Suarez), von Papst Leo XIII. (Ende des 19. Jahrhunderts)

sowie vom Zweiten Vatikanischen Konzil weiterentwickelt. Sie geht davon aus, dass der Staat in der natürlichen Hinordnung der Menschen auf Gemeinschaft begründet ist. Was ein Staat überhaupt ist, wozu er gut ist und dass er notwendig ist, kann von den Menschen mithilfe natürlicher Vernunft eingesehen werden. Der Staat als solcher gründet in der Schöpfungsordnung, nicht im Sündenfall und ist somit ursprünglich gut. Der konkrete Staat und seine konkrete Form sind hingegen nicht notwendig. Sie beruhen auf einer Willenseinigung der Menschen. Zweck des Staates ist die Sicherung des Gemeinwohls, die Sorge um Frieden und Gerechtigkeit. Die Bürger sind auch zum Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt verpflichtet, aus Gewissensgründen dürfen sie aber Widerstand leisten, notfalls sogar mit Waffengewalt.

Am Beginn der Neuzeit stehen die Entwicklung der modernen Nationalstaaten mit zentraler Verwaltung und die religiöse, geistige und politische Revolution, die die Reformation in Europa auslöste.

Der Reformator Martin Luther betonte in Anknüpfung an Augustinus, dass der Christ zwei voneinander streng zu unterscheidenden Reichen angehört (Zwei-Reiche-Lehre). Dem weltlichen Reich steht die Obrigkeit vor, die von Gott eingesetzt ist, aber keiner Legitimation durch die Kirche bedarf und selbständig und vernunftgemäß agiert. Ihre Aufgabe ist es, die Übeltäter zu bekämpfen und den Frieden zu sichern. Ihr ist in weltlichen Belangen unbedingter Gehorsam zu leisten. Ein anderer bedeutender Reformator, Jean Calvin, errichtete in Genf einen Gottesstaat nach strengem religiösen Recht.

Der Augsburger Religionsfriede leitete nach den Reformationskriegen mit seiner politischen Kompromissformel, nach der der Landesherr die Religion (katholisch oder protestantisch) bestimmen sollte, eine Zeit konfessionell relativ homogener Staaten ein: Wer die Religion seines Landesherrn nicht annehmen wollte, sollte auswandern. In der Folge kam es in vielen europäischen protestantischen Staaten zu der Herausbildung von Nationalkirchen mit dem Landesherrn an der Spitze.

Christentum, demokratischer Staat und internationale Ordnung

Nachdem früher die Monarchie als beste Staatsform angesehen wurde, bekennen sich heute fast alle christlichen Kirchen zur Demokratie als bevorzugter Staatsform. Sie tun sich damit deswegen auch nicht schwer, weil sie von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen vor Gott ausgehen und weil in der Theologie auch die konkrete monarchische Herrschaft nicht mit einer direkten Einsetzung durch Gott, sondern mit der Willenseinigung der Bürger zumindest an ihrem Beginn begründet wurde. Die demokratische Staatsform ist nach Ansicht der Kirchen heute am besten in der Lage, die Freiheit ihrer Bürger und eine gerechte staatliche Ordnung zu gewährleisten.

Dass eine internationale Rechtsordnung nötig ist, um das universale Gemeinwohl, Frieden und Gerechtigkeit zu fördern, ist eine Einsicht, die dem Christentum als Religion mit universaler Blickrichtung selbstverständlich entgegen kommt: Alle Menschen sind von Gott erschaffen und alle Menschen auch von Christus erlöst worden. Die zentralen ethischen Grundsätze des Christentums - Gerechtigkeit, Liebe und Vergebung - können in keiner Weise auf einen beschränkten Personenkreis reduziert werden, sondern greifen immer auf die ganze Menschheit aus. Die Menschheit wird so vielfach mit einer Familie verglichen, deren Glieder aufeinander angewiesen und füreinander verantwortlich sind. Wie diese internationale Ordnung auszusehen habe, darüber gibt es noch keinen Konsens. Ein Weltstaat birgt zu viele Gefahren; die Organisation der Vereinten Nationen ist ein sehr begrüßenswertes Instrument, weil sie fast alle Staaten der Welt in einem gemeinsamen Forum versammelt. Sie bedarf aber jedenfalls einer grundlegenden Reform, um ihre Aufgaben (besonders Verhinderung von bewaffneten Konflikten, Schaffung eines gerechten Friedens) effizienter erfüllen zu können.

3.2. Kriegs- und Friedensethik

Die erste Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1948 in Amsterdam stellte fest: „*Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!*“ Sie berief sich inhaltlich dabei auf das biblische Zeugnis. Doch auch die Bibel, die die Welt aus der Perspektive des Hereinbrechens des Gottes-

reiches sieht, kann nicht umhin, eine grundsätzliche Gewaltbereitschaft der Menschen festzustellen.

Immer wieder begegnet der Einwand, es sei blasphemisch, Kriege oder den Einsatz von Militär auf den Willen Gottes zurückzuführen und religiös zu legitimieren. Eine theologische Legitimation von Kriegen – d.h. als heilige Kriege, wie dies bei den Kreuzzügen geschah –, verbietet sich in jedem Fall. Ethik aber setzt voraus, dass Entscheidungen über Krieg und Frieden von den Menschen zu verantworten sind, die sich vor Gott rechtfertigen müssen und gerade nicht unreflektiert auf den Willen Gottes berufen dürfen. Dass Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll, besagt folglich, das die Entscheidung für oder gegen militärische Maßnahmen in jedem Fall die eigene Entscheidung des Menschen und nicht die Entscheidung Gottes ist. Eben darum aber bedarf es einer ethischen Rechtfertigung einer militärischen Gewaltanwendung, weil andernfalls die Frage von Krieg und Frieden ausschließlich auf eine juristische und politische Ermessensfrage reduziert wird.

Berühmt geworden ist in diesem Zusammenhang der Satz aus der Pastoralkonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et Spes*“ (Nr. 79), wo es heißt: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“

Der Soldat verändert – so verstanden – seinen Charakter vom Zerstörer zum „*Miles protector*“, zum Beschützer; diese Veränderung entspricht durchaus auch dem Soldatenbild der Gegenwart unter den geänderten sicherheitspolitischen Rahmenbedingungen.

Im Laufe der Menschheitsgeschichte wurde immer wieder nach Möglichkeiten der Gewaltregulierung, -minimierung und -legitimierung gesucht. Im Laufe der Geschichte der theologischen wie auch der philosophischen Ethik ist dabei die *Bellum-Iustum*-Theorie (Lehre/Theorie vom gerechten/verantwortbaren Krieg) der einflussreichste Entwurf. Seine Unterscheidung zwischen *ius ad bellum* (Recht, einen Krieg zu führen) und *ius in bello* (dem Recht im Krieg selbst) ist Grundlage auch der modernen völkerrechtlichen Regelungen. Bekannt geworden ist auch Immanuel Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“.

Nach dem Schrecken zweier Weltkriege und der atomaren Gesamtbedrohung des Lebens entwickelte sich ein radikaler Pazifismus, der jedoch die Gewaltbereitschaft des Menschen außer acht ließ und damit kein realisierbares Konzept darstellte.

In einer gewissen Abgrenzung von der „Lehre vom gerechten Krieg" wurde jedoch seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts gerade im deutschen Sprachraum eine „Lehre vom gerechten Frieden" entwickelt. „In der Zielsetzung christlicher Ethik liegt nur der Friede, nicht der Krieg." Auf diese Formel brachte bereits 1981 die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Frieden wahren, fördern und erneuern" den friedensethischen Grundkonsens der christlichen Kirchen. Die Stellungnahme des Rates der EKD „Friedensethik in der Bewährung" vom September 2001 hat diese Formel bekräftigt.

Mit inhaltlich sehr ähnlichen Ausführungen dazu hat im Jahr 2000 die (katholische) Deutsche Bischofskonferenz ein Hirtenwort mit dem Titel *„Gerechter Friede"* veröffentlicht. Es ist ein sehr umfassendes Dokument über die Herausforderungen des Friedens und seiner spezifischen Grundlagen. Die Bischöfe erachten angesichts der veränderten politischen Lage in Europa eine ethisch begründete Neuorientierung der Friedenspolitik für notwendig. Es gehe nicht mehr darum, von der faktischen Gewalt bzw. Gewaltandrohung auszugehen und zu versuchen, sie durch die Aufstellung von Kriterien zu begrenzen und so zu humanisieren, wie das die Lehre vom Gerechten Krieg tat, sondern darum, den Frieden noch deutlicher ins Zentrum des Denkens zu stellen und zu fragen, unter welchen Bedingungen ein gerechter Friede möglich ist.

Das Problem ist jedoch komplexer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Was bedeutet es praktisch, wenn festgestellt wird: „In der Zielsetzung christlicher Ethik liegt nur der Friede, nicht der Krieg"? So griffig die Formel erscheint, so unpräzise ist doch schon allein der Friedensbegriff, der ebenso mehrdeutig geworden ist wie der Kriegsbegriff – wie die breite Literatur über „neue Kriege" und Terrorismus zeigt –, seit die Überwindung der Ost-West-Trennung eine Dynamisierung der sicherheitspolitischen Situation mit sich gebracht hat. Das breit gewordene Einsatzspektrum auch des Österreichischen Bundesheeres macht dies ja auch deutlich.

Was seine politischen Konnotationen betrifft, so hat die neuzeitliche Entwicklung dazu geführt, dass sich das Friedensverständnis heute weniger am politisch-rechtlichen Begriff des Friedens als am Begriff der Sicherheit orientiert. Unter Frieden im politisch umfassenden Sinn wird ein Zustand verstanden, in welchem Sicherheit herrscht, die auf dem Gewaltmonopol des Staates und einer internationalen, völkerrechtlich abgestützten Friedensordnung beruht. Dass diese internationale Friedensordnung aber alles andere als stabil ist, zeigen sehr deutlich die politischen Entwicklungen der letzten Jahre.

Der Friedensbegriff ist aber in Geschichte und Gegenwart auch ein religiöser Terminus. Er bezeichnet nicht nur einen innerweltlichen Zustand völliger Harmonie, sondern auch das individuelle Heil, den Zustand eines Lebens im Einklang mit Gott und mit sich selbst, der Ruhe und inneren Ausgeglichenheit.

Auch wenn spätestens durch die Ausweitung des Friedens- bzw. Kriegsbegriffes die *Bellum-Iustum-Theorie* brüchig geworden ist, so stellt sich die Frage dennoch, inwieweit eine christliche Lehre vom verantwortbaren Krieg nicht notwendig bleibt und entsprechend den friedenspolitischen Herausforderungen am Beginn des 21. Jahrhunderts weiterentwickelt werden muss. Die friedensethischen Stellungnahmen der letzten Jahre räumen ein, dass im Konfliktfall Recht auch mit Mitteln der Gewalt durchgesetzt werden muss. Faktisch bedeutet dies allerdings, dass damit die Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen der Lehre vom gerechten Frieden wiederkehrt. Auf jeden Fall aber ist zu beachten, dass Begriffe wie „Krieg“ und „Frieden“, „Neue Kriege“, „asymmetrische Bedrohungen“ oder „Terrorismus“ sorgfältiger gebraucht werden müssen als bislang.

Wohl müssen neue Ansätze entwickelt werden, die der hohen Dynamik der gegenwärtigen sicherheitspolitischen Weltlage entsprechen, wobei diese dann wohl auch auf die jeweilige staatliche Situation heruntergebrochen werden muss.

Soldatenverbände auch aus Österreich haben dies in verschiedenen Erklärungen versucht: Am 15. November 2000 hat in Rom die Generalversammlung des Apostolats Militaire International (AMI) eine Erklärung zum Thema „Der katholische Soldat am Beginn des 3. Jahr-

tausends“ präsentiert; ein inhaltlich paralleles, nur konfessionell akzentuiertes Dokument wurde von der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten in Österreich (AGES) am 11. April 2002 unter dem Titel „Der christliche Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends. Selbstverständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz“ verabschiedet.

3.3. Menschenrechte

Die geistigen Grundlagen der Menschenrechte gehen auf die griechisch-römische Philosophie der Antike und jüdisch-christliches Denken zurück. Der Beitrag des Christentums lag vor allem im Personbegriff und in der Überzeugung, dass alle Menschen vor Gott gleich sind. Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit wurden diese Grundlagen von Philosophie, Theologie und Naturrechtslehre weiterentwickelt. Politische Bedeutung erlangten sie aber erst zur Zeit der Aufklärung. Die politische Formulierung der Menschenrechte wurde durch Zugeständnisse vorbereitet, die mittelalterliche Herrscher den Adeligen, Bürgern oder Volksvertretungen machen mussten, sowie durch Forderungen nach Religionsfreiheit während der Reformation. Die ersten rechtlich wirksamen Menschenrechtserklärungen erfolgen im Zuge von Freiheitsbewegungen im späten 18. Jahrhundert: in den USA, die sich gerade vom Mutterland England gelöst hatten (Unabhängigkeitskrieg) und in Frankreich während der Revolution. In der Folge fanden Formulierungen von Menschenrechten Eingang in die meisten europäischen Verfassungen.

Die Kirchen in Europa verhielten sich zunächst reserviert, vor allem wegen der religionsfeindlichen Auswüchse der französischen Revolution und grundsätzlicher politischer Bedenken. Erst im 20. Jahrhundert, besonders unter dem Eindruck der Auswüchse ideologischer Willkürherrschaft, konnten sie die Menschenrechte vorbehaltlos akzeptieren und in das eigene ethische bzw. soziale Denken integrieren.

Die christlichen Gemeinschaften gehören heute zu den einflussreichsten Verteidigern der Menschenrechte und tragen durch ihr humanitäres und karitatives Engagement in bedeutendem Ausmaß zu ihrer Verbreitung bei.

3.4. Das „Projekt Weltethos“

Im Jahr 1990 hat der (ehemalige) katholische Theologe Hans Küng sein Weltethos-Projekt unter großer medialer Anteilnahme vorgelegt. Er setzt damit eine Reihe von ethischen Entwürfen – z.B. von Albert Schweitzer – fort, die versucht haben, den universalen Geltungsanspruch der Ethik, wie er zunächst von Immanuel Kant vorgelegt wurde, neu zu formulieren.

Hans Küng geht dabei bewusst wieder den Weg einer Einbeziehung der Religion. Sein „Projekt Weltethos“ sieht sich damit jedoch nicht nur mit dem Pluralismus der Ethiken, sondern auch dem der Religionen konfrontiert.

Unbeschadet der Konkurrenz ihrer Weltdeutungen und Heilserwartungen hält Küng die Religionen für die Entwicklung eines Weltethos für unentbehrlich, weil einzig sie „die Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtungen begründen“ können. Sie können dies aber nach Küngs Überzeugung deshalb, weil sie in einem gemeinsamen Grundethos konvergieren, dessen oberste Maxime die so genannte „Goldene Regel“ („Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu!“; oder positiv: „Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen!“) ist. In ihr konvergieren nach Küng aber auch die Religionen und die gegenüber der Religion autonome Philosophie der europäischen Neuzeit. Kants kategorischer Imperativ ist nichts anderes als eine „Modernisierung, Rationalisierung und Säkularisierung“ der Goldenen Regel, neben der Küng vier Maximen elementarerer Menschlichkeit gefunden zu haben glaubt, die von sämtlichen Religionen vertreten werden:

Du sollst keine Unschuldigen töten!

Du sollst nicht lügen oder Versprechen brechen!

Du sollst nicht die Ehe brechen oder Unzucht treiben!

Du sollst Gutes tun!

Diese Imperative hält Küng für „so etwas wie …Grundsäulen eines gemeinsamen Katalogs von Lastern und Tugenden, der sich an der

christlichen Lehre von den sieben Hauptsünden und vier Kardinaltugenden orientiert“ (Küng).

So bestechend die Gedanken auf den ersten Blick auch aussehen mögen, so fundamental kann daran Kritik geübt werden. Dass die Weltdeutungen und Menschenbilder der großen Religionen miteinander konkurrieren, dass sie einander teilweise sogar widersprechen, hält Küng für keinen überzeugenden Einwand gegen sein Projekt: „Nicht auf verschiedene theoretische Bezugssysteme kommt es im Weltethos letztlich an, sondern auf das, was ganz praktisch im gelebten Leben getan oder unterlassen werden soll.“

Dass es angesichts der Globalisierung der Probleme zu einem weltweiten Dialog kommen muss, dürfte unbestritten sein, dass auch Angehörige der verschiedenen Religionen in Notsituationen Hilfe leisten, ist ebenfalls außer Frage, ob die Religion aber deshalb ein gemeinsames ethisches Fundament bildet, ist allerdings fraglich.

Die von Küng formulierten Maximen elementarer Menschlichkeit erzeugen lediglich den Schein einer Konvergenz, die sich auflöst, sobald jemand frägt, wie diese Maximen in den einzelnen Religionen und im ethischen Konfliktfall gefüllt werden. Was soll es beispielsweise heißen, dass man keinen Unschuldigen töten darf? Woran bemessen sich für die Angehörigen der verschiedenen Religionen Schuld oder Unschuld eines Menschen? Hat die islamische *Scharia* recht oder unrecht, wenn sie den Übertritt vom Islam zum Christentum als todeswürdiges Verbrechen einstuft? Welche Konsequenzen sind aus dem Verbot des Ehebruchs zu ziehen? Ist es religiös akzeptabel, dass Ehen geschieden werden? Oder ist die Ehe, wie es der christlichen Tradition entspricht, als unauflöslich zu betrachten? Auch bestehen zwischen einem christlichen Eheverständnis, das die strikte Monogamie propagiert, und Modellen der Polygamie erhebliche Unterschiede.

Gerade die zwischen den Religionen bestehenden Differenzen in der Menschenrechtsfrage zeigen deutlich, wie schnell Küngs Weltethos an seine Grenzen stößt, sobald nach der ethischen Konkretisierung seiner allgemeinen moralischen Maximen gefragt wird. Küng erklärt den Menschen zum Ziel und Kriterium einer universalen Verantwortungsethik; sein Humanismusbegriff aber meint die „Grundwerte und Grund-

überzeugungen der Französischen Revolution“ (Küng). Dass diese jedoch für alle Weltreligionen konsensfähig sind, muss bezweifelt werden.

3.5. Christliches Soldatenbild

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wurde der Soldatendienst von vielen Christen grundsätzlich abgelehnt, weil er für die feindliche römische Staatsgewalt stand, die die Christen verfolgte. Als das Christentum zur dominierenden Religion im römischen Staat wurde und auch viele Menschen Soldaten werden wollten, stand man vor der Frage, ob sich Soldatendienst und Christentum nicht von vornherein ausschließen. Die Überzeugung setzte sich durch, dass Soldaten sehr wohl gute Christen sein können. Dieser Ansicht sind auch heute die meisten christlichen Kirchen.

Der christliche Soldat ist kein bloßes Instrument zwischenstaatlicher Gewalt, sondern erfüllt seinen Dienst für seine Mitbürger und dadurch auch für alle Menschen: Sein oberstes Ziel ist der Friede, er sorgt für Sicherheit und verteidigt Freiheit und rechtstaatliche Ordnung.

Im Einsatz bemüht er sich, die Menschenwürde auch seiner Gegner zu beachten, er orientiert sich an den Grundsätzen der Menschenrechte und hält sich an die Bestimmungen des humanitären Völkerrechts.

Er kümmert sich um seine Kameraden und Untergebenen, begegnet ihnen mit Gerechtigkeit und behandelt Menschen anderer Nationalitäten, Religionen und Kulturen mit Respekt.

Dass er dabei in Kauf nimmt, bei diesem Dienst an seinen Mitmenschen notfalls auch seine Gesundheit und sein Leben zu riskieren, ist eine ganz besondere Form der christlichen Nächstenliebe.

Er bemüht sich, seine Aufträge professionell und gewissenhaft zu erfüllen und erkennt die Notwendigkeit einer effizienten Befehlsstruktur an. Die letzte Instanz für alle seine Handlungen bleibt aber das Gewissen. Befehle, die gegen sein Gewissen, die Grundsätze des Völkerrechts und die Menschenrechte verstoßen, sind nicht auszuführen.

Literaturhinweise

Apostolat Militaire International (AMI): Der katholische Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends. Selbstverständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz, Erklärung der AMI-Hauptversammlung vom 15. November 2000 in Rom, Wien 2001

Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten im Bundesheer (AGES): Der christliche Soldat am Beginn des dritten Jahrtausends. Selbstverständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz. Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten im Bundesheer (AGES) vom 11. April 2001, Wien 2002

Blaschke, Peter H. (Hrsg.): De officio. Zu den ethischen Herausforderungen des Offiziersberufs, hrsg. im Auftrag des Evangelischen Militärbischofs vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr, Leipzig 2000

Deutsche Bischofskonferenz: Gerechter Friede (Hirtenschreiben, Erklärungen Nr. 66), Bonn 27. September 2000

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Frieden wahren, fördern und erneuern, Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1. Auflage, Gütersloh 1981

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik, Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 48), 3. Auflage, Hannover 2001 (1994)

Fischer, Johannes: Theologische Ethik, Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2001

Frey, Christopher: Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, 2. Auflage, Gütersloh 1994

Hertz, Anselm (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik, 3 Bde., Freiburg 1993

Hunold, Gerfried W.: Lexikon der christlichen Ethik, 2 Bde., (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg 2003

Körtner, Ulrich H.J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999

Küng, Hans: Projekt Weltethos, 3. Auflage, München 1991

Nagel, Ernst Josef: Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente, Stuttgart 1997

Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, 2 Bde., Stuttgart 1990

Thielicke, Helmut: Theologische Ethik, 2 Bde., 3. Auflage, Tübingen 1965

Wolf, Erik: Sozialethik. Theologische Grundfragen, 3. Auflage, Göttingen 1988



Schriftenreihe der
Landesverteidigungsakademie

Brigitte Sob / Edwin R. Micewski (Hrsg.)

Brennpunkte politischer und militärischer Ethik – Eine Einführung

Band 1

IDEENGESCHICHTLICHE ENTWÜRFE –
Altertum, Mittelalter und Beginn der Neuzeit

4/2007
Wien, Oktober 2007

Impressum:
Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie

Herausgeber:

Für die Herausgabe verantwortlich:
Bgdr Mag. Dr. Edwin R. Micewski

Layout und Grafik:
Medienstelle Landesverteidigungsakademie

Druck und Endfertigung:
ReproZ Wien/Akademiedruckerei LVAk
1070 Wien, Stiftgasse 2a
Erscheinungsjahr: 2007
ISBN 3-902456-70-1
AuftragsNr./ReproZ Wien 5003/07